

---

*Aquí me concentraré en el asunto del Jacobinisme y en lo que llamaré la invención involuntaria del totalitarismo durante la revolución francesa.*

para cruzar de regreso el Boulevard de los Héroes rumbo al Camino Real, vi a unos soldados meter a un joven civil en una camioneta, apuntando con sus armas en la espalda del joven, y seguí caminando sin querer ver nada más”.

Este es un pasaje increíblemente revelador, no sólo por lo que dice de Joan Didion sino por lo que dice sobre la relación metrópoli y el Tercer Mundo en general. Ahí vamos a “ver”, pero no podemos ilustrarnos porque ya no hay mirador desde el cual la gente de la metrópoli pueda ver el mundo sin ser dueña, sin soltar vacías poses retóricas, sin fingir. Es el tipo de “pudor” que se interpone en el camino de la creatividad ética. Es este tipo de asepsia, al apartarse de la acción moral, el que llevó a Habermas a vincular postmodernismo y postestructuralismo con el pensamiento neoconservador, y el que llevó a los pilares del postmodernismo —Roland Barthes y Michel Foucault— a preocuparse cada vez más y más por los problemas éticos planteados por la sociedad contemporánea.

## El lenguaje de la violencia

Stanley Hoffman

Este ensayo se presentó en un panel durante el aniversario 350 de Harvard, el 5 de septiembre de 1986. La que sigue es la versión corregida que publicó *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 116, núm. 2, primavera de 1987.

La violencia fue en efecto una marca de la revolución francesa. Pero tenemos que distinguir entre aquella violencia a menudo espantosa pero espontánea de los individuos y de las masas, y el sistema de terror organizado, o que al menos se intentó organizar, que el *Jacobinisme* trató de hacer efectivo. Aquí me concentraré en el asunto del *Jacobinisme* y en lo que llamaré la invención involuntaria del totalitarismo durante la revolución francesa.

Puede ser útil empezar con algunas citas de los dos jefes *Jacobins*, de Saint-Just y Robespierre. De Saint-Just, cuyo francés lapidario es casi intraducible: “Il est difficile d’établir une République autrement que par la censure inflexible de tous les crimes”.<sup>1</sup> “Es difícil establecer una república más que para la censura inflexible de todos los crímenes”. Luego sigue otra famosa observación suya, hecha durante el juicio del rey: “On ne peut point régner innocemment. . . Tout roi est un rebelle et un usurpateur”,<sup>2</sup> “Uno no puede reinar inocentemente. Todo rey es un rebelde y un usurpador”; también, “la república comienza donde acaba el tirano”.<sup>3</sup> Por último, también de Saint-Just: “Si le

peuple aime la vertu, la frugalité. . . si la pudeur rentre dans la cité, les contre-révolutionnaires, les modérés, et les fripons dans la poussière. . . je reconnais que vous avez fait une révolution. . . Mais s'il arrive le contraire. . . si les vices triomphent. . . si les supplices ne poursuivent point les conspirateurs cachés. . . il n'y a ni bonheur ni vertu a espérer pour la terre".<sup>4</sup> Esto es: "Si el pueblo ama la virtud, la frugalidad, si la modestia retorna a la ciudad, si los contrarrevolucionarios, los moderados y los radicales muerden el polvo, admitiré que han hecho ustedes una revolución. Si el vicio triunfa, si el castigo no cae sobre los conspiradores ocultos, no hay esperanza para la felicidad en la tierra".

Uno encuentra la misma idea en uno de los más grandes discursos de Robespierre, del cual cito, esta vez no en francés: "Queremos cambiar en nuestra tierra la inmoralidad por el egoísmo, la honestidad por el honor, los principios por las costumbres, la ética por la propiedad, el gobierno de la razón por la tiranía de la moda, el menosprecio del vicio por el menosprecio de la mala suerte, la autoestima por la insolencia, la grandeza espiritual por la vanidad, el amor a la gloria por el amor al dinero, los hombres buenos por la buena sociedad, el mérito por la intriga, el ingenio por el chiste, la verdad por el relumbrón, la grandeza humana por la mezquindad del grande. . . Es decir, todas las virtudes y todos los milagros de la república por todos los vicios y los absurdos de la monarquía. . ."<sup>5</sup> "En el sistema de la Revolución Francesa lo que es inmoral es impolítico, lo que es corrupto es contrarrevolucionario. . ."<sup>6</sup> ¿Cuál fue el significado de este lenguaje? Tiene cierto número de rasgos que, por supuesto, volvemos a encontrar en otras revoluciones. Está el mito subyacente de la unanimidad y de la unidad, la idea de que todo el pueblo estaría unido y que sería transparente, abierto, si no fuera por los traidores, por los criminales. En esta perspectiva, detrás de la cual asoma Rousseau, la división y el conflicto no son del todo naturales. La división es un crimen, y es producto de complotos, facciones e intrigas. Esto conduce, de manera inevitable, a la política de la paranoia. Hay muchos tipos de enemigos; todos los días hay nuevos, como los hongos después de las lluvias. Y aunque pertenecen a todas las categorías inimaginables, todos son parte de un mismo sistema al que sólo se puede enfrentar por medio de purgas.

Y después está la perspectiva del "antes y después", la cual expresa con fuerza Robespierre en muchos de sus discursos. Ahora Francia está en el infierno de la guerra, la guerra de la libertad contra sus enemigos. Pero mañana, cuando se haya ganado la guerra, por fin habrá tiempo para una constitución y para el régimen, como dice él, de la libertad victoriosa y pacífica. Este era el ideal: una República de virtuosa, frugal felicidad; "la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains".<sup>7</sup> A través de esta ordalía se llegará finalmente al Nirvana. La realidad, por supuesto, fue la manipulación de los muchos por los pocos, pero esos pocos se veían a sí mismos como la expresión iluminada de la voluntad general, la expresión del todo.

*La división es un crimen, y es producto de complotos, facciones e intrigas. Esto conduce, de manera inevitable, a la política de la paranoia.*





---

¿Por qué esa particular cultura?  
¿De dónde salió? ¿Por qué en  
ese momento? ¿Por qué esa  
particular histeria?

Lo que es interesante de este lenguaje y de este giro de los acontecimientos no es sólo la retórica del primero y el horror del segundo; es la pregunta: ¿Por qué y cómo sucedió todo? Aquí no veo que las distintas escuelas de la historia resulten terriblemente esclarecedoras. La tradicional escuela marxista o neomarxista pone todo el énfasis en las relaciones de clase; me parece que muchos estudios recientes han demostrado que está equivocada; es una explicación demasiado simple. La explicación mucho más política de Tocqueville se centra en el proceso: la continuidad de la centralización en la historia francesa. Pero no explica esta extraordinaria ruptura, no sólo entre el Antiguo Régimen y la Revolución, sino entre la revolución pre-Jacobin y la Jacobin. Nunca escribió su volumen sobre la revolución.

El nuevo énfasis a la moda entre las *mentalités* y la cultura —que a veces me recuerda la expresión de un famoso hombre de estado francés de que la cultura es lo que queda cuando todo lo demás se olvidó— es fascinante, pero olvida preguntar: ¿Por qué esa particular cultura? ¿De dónde salió? ¿Por qué en ese momento? ¿Por qué esta particular histeria? Esto es lo que me gustaría examinar brevemente. Un buen modo de empezar es haciendo un contraste entre Estados Unidos y Francia.

En el caso de la revolución americana, uno se enfrenta a una sociedad que es relativamente igualitaria y relativamente democrática en donde, como escribió Paine, ninguna generación estaba en deuda con las anteriores. En otras palabras, estaba liberada del pasado. Era una sociedad que no mostraba hostilidad alguna hacia sus iglesias, y en la que el lenguaje que se usaba generalmente era el lenguaje de derechos e intereses, un lenguaje bastante utilitario; un lenguaje que no admitía la posibilidad de conflicto entre los derechos individuales, i.e. los derechos contra el estado, y la soberanía popular, porque la soberanía popular estaba concebida como un poder bastante restringido. Era restringido por la desconfianza común en un estado demasiado fuerte, y por la desconfianza común de un gobierno mayoritario sin trabas. De aquí el énfasis, en la revolución americana, de los intereses balanceados mutuamente, casi autoneutralizados, sobre la independencia de los representantes, sobre la necesidad de la revisión jurídica, y demás. Como consecuencia, las preguntas y dramas en la vida política americana serían, por un lado, ¿qué tanta comunidad puede haber con una base tan individualista? y por otra, ¿quién tendrá estos derechos? ¿Serán extensivos a las minorías no-blancas en particular?

El caso francés es completamente distinto. Uno empieza con un sistema feudal que estaba en total transformación, pero que seguía ahí. Uno halla dos tradiciones intelectuales que luchan contra una tercera. Luchan contra la tradición intelectual del Antiguo Régimen: no democrático, absolutista y centralizador. Pero esta lucha la lleva a cabo una coalición bastante incómoda, la cual está muy bien expresada en el famoso *brochure* de 1789 sobre el Tercer Estado del *abbé* Siéyes.<sup>8</sup> Este representa una coexistencia delicada de ideologías que no durará mucho. Una

es la ideología de la libertad negativa, en sí misma una mezcla desigual de reaccionarios que apoyan la libertad negativa en contra de la monarquía, pero que sólo lo hacen para conservar sus propios privilegios aristocráticos de los ocasionales accesos de reformismo, y de los burgueses o de las fuerzas más progresistas que preferirían la libertad negativa en contra del rey para desmantelar todos los privilegios y todas las barreras del Antiguo Régimen. La otra es la ideología que será el factor decisivo en la experiencia *Jacobin*, la concepción rousseauiana de la libertad positiva; la noción según la cual lo más importante es la voluntad colectiva de la nación, a la que nadie se debe oponer. Y está, por supuesto, una tensión extraordinaria desde el principio, sólo que Siéyes no la ve aún, entre la defensa de los derechos individuales por una parte, y la noción de que la nación tiene que tener la última palabra en contra de toda la oposición. Al hablar del estado, el énfasis de Siéyes, a diferencia de la concepción americana, no es sólo sobre acuerdo y representación; es sobre la voluntad, sobre la legislación. Lo que aquí se refleja es esta idea extraordinaria que se deriva de Rousseau, que la voluntad general es la única voluntad ética, mientras que todos los intereses privados son fundamentalmente malos: una idea que no hallamos de este lado del Atlántico.

Por lo tanto, los dramas franceses a lo largo de la historia de Francia serán, primero que nada, libertad *versus* el estado. El liberalismo en Francia siempre ha estado en estado de sitio, de parte de la extrema derecha que no acepta al individualismo, y de parte de la izquierda rousseauiana, o *Jacobin*. El segundo drama francés será la batalla interminable con la iglesia, y el tercero es, desde luego, la gran pregunta planteada por la revolución: ¿Cómo se le hace para establecer esta nación? ¿Cómo se crea al ciudadano moderno a partir de todos los distintos *corps* y órdenes y regiones y provincias que representan al pasado? El episodio *Jacobin* es esencialmente la culminación y perversión del elemento rousseauiano. Es lo que yo llamaría la invención involuntaria del totalitarismo moderno, el cual es secular y democrático. Primero se improvisó, y subsecuentemente se racionalizó, el terror totalitario —en las palabras tanto como en el sistema— porque la caída del Antiguo Régimen no limpia a Francia de males antiguos, no produce, en un acceso espontáneo, la nación y el ciudadano perfectos. Lo que no surgió por sí mismo tendrá por tanto que forjarse. Si el nacimiento no puede ser natural, tendrá que hacerse cesárea.

Ciertamente, los *Jacobins* mismos ven al totalitarismo como algo temporal. Aquí hay algunos paralelos interesantes con Marx: después de la dictadura del proletariado viene la anarquía final; después del gobierno del terror viene el feliz reino de la virtud. Y la filosofía que está detrás del sistema totalitario francés sigue siendo individualista. La última respuesta, hasta de los *Jacobins*, no hay que olvidarlo, no era una sociedad colectivista; era una sociedad que, en palabras de Crane Brinton, habría sido el paraíso del vendedor de frutas y legumbres: la sociedad que en efecto floreció en la Tercera República.<sup>9</sup> Además, los *Jaco-*

*Ciertamente, los Jacobins mismos ven al totalitarismo como algo temporal. Aquí hay algunos paralelos interesantes con Marx: después de la dictadura del proletariado viene la anarquía final; después del gobierno del terror viene el feliz reino de la virtud.*





*Lo que descubrieron los revolucionarios es que en política no existen las cosas que sean por sí mismas evidentes; que el pasado era demasiado largo; que la resistencia era muy fuerte. . .*

*bins* no inventaron al partido único; tan sólo se acercaron a él, con los comités *Jacobin*.

La pregunta central sigue siendo *por qué*. ¿Por qué llegaron a eso? ¿Por qué este delicado balance entre la libertad negativa y la voluntad general se rompería de manera decisiva en favor del elemento rousseauiano? La retórica ofrece la primera respuesta: si se revisan los discursos de 1789 a 1790, se descubre que la revolución francesa, desde el principio, estuvo mezclada con el lenguaje del enfrentamiento. La resistencia fue muy feroz, de parte de muchos aristócratas, de parte del rey, y de parte de los intereses privados de aquí y de allá. Así que desde el principio la revolución fue una batalla. Conforme la batalla se volvía más cruenta, el paso del estratégico lenguaje del enfrentamiento al lenguaje moral de crímenes y de guerra santa —guerra contra los enemigos externos, contra los traidores internos— no fue un gran brinco después de todo.

Un segundo elemento fue el desplome extraordinario de las ilusiones; porque lo que es muy impresionante es la fuerza de las primeras ilusiones. Un historiador francés escribió sobre la aspiración y el ímpetu original hacia el futuro: la esperanza de que de algún modo el hombre nuevo, el nuevo ciudadano, quedaría establecido con rapidez, porque sería evidente para todos los franceses que la nueva sociedad de ciudadanos sería la mejor para ellos, porque sería ético y propio de sus intereses.<sup>10</sup> Sin embargo, muy pronto, lo que descubrieron los revolucionarios es que en política no existen las cosas que sean por sí mismas evidentes; que el pasado era demasiado largo; que la resistencia era muy fuerte, de manera que el sueño inicial, el sueño que expresó así uno de los revolucionarios, Barere: “*Tout doit être nouveau en France, et nous ne devons dater que d’aujourd’hui*” “*Todo debe ser nuevo en Francia, y todo debe fecharse hoy*”; ese sueño se desvaneció muy, muy pronto.<sup>11</sup> Por lo tanto, si no se reveló en toda su transparencia lo que ellos creyeron que por sí mismo era evidente, entonces tenían que crearlo; esto sólo se podría lograr por medio de la eliminación; en ese sentido, la guillotina fue el símbolo perfecto.

Un último elemento, que multiplica el efecto de esta desilusión, es el miedo. Cuando se lee a los *Jacobins*, se tiene la sensación de un pueblo que vive en un miedo muy grande: miedo a que el experimento fracase; miedo a que los invasores extranjeros ganen; miedo a que los enemigos internos triunfen; miedo a que todos esos complots, todas esas conspiraciones que veían vagamente en las sombras, se sumaran y arruinaran su trabajo. Lo que subyace en todos los discursos de Robespierre es un sustrato de desesperación. Básicamente, “el pueblo” es naturalmente virtuoso, ¿pero no es cierto que la virtud siempre es minoría en esta tierra? “El pueblo” es bueno, pero todavía no es bueno. Tenemos que volverlo bueno, ¿pero tendremos éxito? Por supuesto, no lo tuvieron. Estas son las razones por las que la revolución tomó ese giro; y nos quedamos con una última pregunta: ¿Por qué esta ideología en particular? ¿Por qué no otra? Después de todo, existen diferentes ideologías totalitarias, o cuasi-totalitarias.

Parte de la respuesta es simplemente el legado del mismo Antiguo Régimen. El Antiguo Régimen se basa en *la volonté une*, la voluntad única. Resultaba que era la voluntad de un hombre, el rey. Se basaba en la centralización. Abarcaba o eliminaba a los cuerpos intermedios. Convirtió a la religión en una muleta para el estado. Esta persiguió a los que disentían o eran inasimilables, como los protestantes. En esencia, lo que los *Jacobins* hicieron fue voltear de cabeza al Antiguo Régimen. La voluntad de la nación reemplazó la voluntad única, y la centralización —después de un breve intento por desmantelarla— se fincó una vez más con una venganza. El estado se convirtió en la religión, y el pluralismo se volvió a exorcisar de nuevo. Mientras que el liberalismo era lo *opposite* del Antiguo Régimen, *Rousseauisme*, el sueño de la comunidad y de la voluntad general, era lo mismo que el Antiguo Régimen, pero en *reverse*. De hecho, la segunda parte de la respuesta a “¿por qué esta ideología?” es la fuerza extraordinaria del mito rousseauniano. ¿Por qué Rousseau? ¿Por qué capturó las mentes de tal manera? Tal vez porque el mito de la voluntad general, el mito de *El contrato social*, era un mito salvacionista. Daba una receta mágica y misteriosa para crear unidad, uniformidad, unanimidad, a partir de fragmentos diferentes, decía cómo trascender los intereses particulares, cómo asimilar ética y política. Yo creo que el significado unitario, trascendente y salvacionista de Rousseau fue lo que resultó fascinantemente fuerte. Gustó a los católicos que se habían levantado contra Dios, la iglesia y el Antiguo Régimen, porque hablaba de virtud y de redención, pero en una ciudad secular. El mito de la voluntad general les dio a los que creyeron en él una especie de talismán, con la convicción de que ellos podrían de algún modo, en una Francia dividida en miles de fragmentos, trascender todas esas diferencias y crear algo no sólo nuevo sino al mismo tiempo bueno.

Del mismo modo en que empecé haciendo una breve comparación entre las revoluciones francesa y americana, terminaré con una observación comparando la *Jacobin* con la revolución rusa. Hay similitudes muy grandes. Ciertamente, el motor de la revolución rusa fue la lucha de clases, pero al proletariado se le veía como una clase universal que prevalecería una vez que los enemigos de esa clase fueran literalmente eliminados. Uno encuentra el mismo contraste entre el malvado estado temporal, al que había que purgar, limpiar, purificar, y la última fase. Pero la gran diferencia, me parece, es que los *Jacobins* se tropezaron con un terror no deliberado ni planeado. De algún modo, nunca dejaron de creer que los días de la tranquilidad, de los derechos del hombre, de “*une chaumière a l’abri du fisc*”, llegarían alguna vez, y esto explica por qué los primeros totalitaristas modernos fueron también los ancestros de los intactos *Radicaux* de la Tercera República.<sup>12</sup> Es por esto que la llamé “una invención involuntaria”. Llegaron al terror a la fuerza, por una combinación de las creencias que eran tan caras para ellos, y las circunstancias intensas y calientes en las que Francia casi murió en 1793; la lección que Lenin, en particular, sacó de su fracaso es que el te-

*El mito de El contrato social, era un mito salvacionista. Daba una receta mágica y misteriosa para crear unidad, uniformidad, unanimidad, a partir de fragmentos diferentes, decía cómo trascender los intereses particulares, cómo asimilar ética y política.*





---

*Lejos de ser complicado ómnibus intelectual, Los orígenes de la Francia contemporánea, la obra monumental que le llevó dieciocho años desde 1875 hasta su muerte en 1893, lleva al lector a través de sus 1,700 páginas como un tren de alta velocidad.*

ror tiene que ser deliberado, tiene que planearse, y que tiene que durar todo lo que sea necesario.

#### Notas

- 1 Louis de Saint-Just, *Discours et Rapports*, París, Oeuvres Sociales, 1957, p. 142.
- 2 *Ibid.*, p. 66.
- 3 Ver el discurso del 27 de diciembre de 1792, en Michael Walzer, *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI*, Ann Arbor, Imprint of University Microfilms International.
- 4 Saint-Joust, *Discours et Rapports*, p. 166.
- 5 En Philip Dawson, ed., *The French Revolution*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, p. 131.
- 6 *Ibid.*, p. 131.
- 7 Saint-Just, *op. cit.*, p. 165.
- 8 J.P. Mayer, ed., *Qu'est-ce que le Tiers Etat? and Siéyes*, Salem, Ayer Co., 1982.
- 9 El mejor libro sigue siendo Crane Brinton, *The Jacobins*, Nueva York, Russell and Russell, 1961.
- 10 Mona Ozouf, *L'école de la France*, París, Gallimard, 1984, parte I.
- 11 *Ibid.*, p. 33.
- 12 Saint-Just, *op. cit.*, p. 165.

## Taine rehabilitado

Jean Francois Revel

Tomado de *Encounter*, junio de 1987.

Primero hay que leerlo. Con su aire pedante y barba de chivo, *Monsieur Taine* parece la quintaesencia del teórico aburrido. Pero de hecho no fue un gran teórico: sus ideas generales eran secundarias a sus pasiones predominantes, y su verdadero talento estaba en resucitar la atmósfera de antiguas épocas culturales en toda su única particularidad. La erudición, la intuición y el estilo se combinan en la obra de Taine para producir a un gran psicólogo cultural.

Lejos de ser un complicado ómnibus intelectual, *Los orígenes de la Francia contemporánea*, la obra monumental que le llevó dieciocho años desde 1875 hasta su muerte en 1893, lleva al lector a través de sus 1,700 páginas como un tren de alta velocidad. Los libros largos no son siempre los que se leen más despacio; y no se niega el placer, ni hasta el júbilo, que este ágil estudio causa con frecuencia. En cuanto a la tesis que sostiene, cuando el libro se publicó por primera vez en Francia creó dos campos hostiles; y todavía los sostiene.